



Cem Kara, Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826– 1925

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019, 439 Seiten

Evelyn Reuter



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1295>

DOI: 10.4000/zjr.1295

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Evelyn Reuter, „Cem Kara, Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826–1925“, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 15 | 2020, Online erschienen am: 04 August 2020, abgerufen am 27 Januar 2021. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1295> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.1295>

This text was automatically generated on 27 janvier 2021.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Cem Kara, Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826–1925

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019, 439 Seiten

Evelyn Reuter

REFERENCES

Kara, Cem. 2019. *Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826-1925*. Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 439 Seiten, 64,99 €, ISBN 978-3-525-35591-6

- 1 Cem Karas 2019 erschienene Monographie *Grenzen überschreitende Derwische* basiert auf seiner im Fach Geschichte entstandenen Dissertation, die auch für die Religionswissenschaft von großem Interesse ist. Der religionshistorische Charakter der Forschungsarbeit wird beeinflusst durch die zeitweilige Zugehörigkeit des Verfassers zum Internationalen Graduiertenkolleg »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« an der Ludwig-Maximilians-Universität München (9). Darüber hinaus bietet die Arbeit Anknüpfungspunkte für die Erforschung von Verflechtungen »religiöse[r] Kulturen« (13) und Sufi-Orden (*tarikāt*), da sie interkulturelle Beziehungen des Bektaschi-Ordens im ausgehenden Osmanischen Reich untersucht. Der Untersuchungszeitraum wird von dem Verbot der Bektaschis (1826) und dem Verbot aller Sufi-Orden in der jungen türkischen Republik (1925) eingegrenzt.
- 2 Mit der Untersuchung horizontaler Kulturkontakte im Osmanischen Staat bearbeitet Kara bewusst ein Desiderat, da in der bisherigen Forschung nur vertikale Beziehungen zwischen der Regierung und den Religionsgemeinschaften im Fokus standen (15). Dazu stellt er die Forschungsfrage, »auf welche Weise sich die religiöse Kultur der Bektaschiyye im Kontakt kultureller Beziehungen transformierte« (16). Diese Fragestellung umfasst 1) Kontaktarten und deren Grenzen, 2) gegenseitige

Wahrnehmungen der Beteiligten und 3) im Kontakt ausgetauschte, Kulturen genannte, (im)materielle Kulturgüter (46). Zu deren Beantwortung führt Kara in der Einleitung (I) nach einem Überblick über die auszuwertenden Quellen und den Forschungsstand ein dynamisches Kulturkonzept ein, bevor er die Struktur seiner Arbeit und die verwendete Terminologie skizziert (13–53). Anschließend beschreibt er den Bektaschi-Orden im Osmanischen Reich (II) unter Einbezug der Genese und Institutionalisierung, der Organisationsstrukturen, Lehren und Praktiken sowie der soziopolitischen Verortung im Untersuchungszeitraum (55–95). Der aus zwei Kapiteln bestehende Hauptteil gliedert die Kontaktgruppen geographisch: Der erste Analyseteil (III) untersucht innerosmanische Kulturkontakte (97–205) und der zweite (IV) die vielseitigen Beziehungen der Bektaschis mit westlichen Religionskulturen (207–373). Das abschließende Resümee (V) beantwortet konzentriert die dreigeteilte Forschungsfrage (375–386). Darauf folgen eine Übersicht über relevante Abkürzungen (387), das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (389–421), ein Glossar mit den wichtigsten aus dem Türkischen entlehnten Ausdrücken (423–425) sowie das Register (427–439).

- 3 Die geographisch sortierte Untersuchung der Kulturkontakte basiert auf vorrangig osmanisch-türkischen Quellen und Literatur, die Kara in Istanbul und Tirana gesammelt hat und einem deutschsprachigen Publikum erschließt (25–27). Die fundierte Quellenarbeit zeigt sich insbesondere im Unterkapitel über das Verhältnis zu Sunnit:innen, wofür er »Schriften in diachroner Abfolge und synchroner Wiederholung untersucht, um sowohl Beständigkeit als auch Wandel [...] zu veranschaulichen« (102). Osmanisch-türkische Quellen und Forschungsliteratur sind auch für die Untersuchung der Beziehungen zu den Kızılbaş-Alevis grundlegend. Die Analyse der Beziehungen zu Christ:innen im Osmanischen Reich beruht dagegen nur auf Sekundärquellen und -literatur, was wohl auf fehlende Kenntnisse relevanter Quellensprachen zurückzuführen ist (146). Dabei entstehen kleinere Ungenauigkeiten wie die Unterschlagung, dass auch Sunnit:innen das Sveti Naum-Kloster aufsuchten (153). Im zweiten Analysekapitel werden die Beziehungen der Bektaschis zu westlichen Kulturen am Beispiel von Reisenden, christlichen Missionaren und Freimaurern erläutert. Dazu werden die osmanisch-türkischen Quellen um deutsche und englische Primärtexte erweitert. Auffällig ist im Vergleich zum vorangehenden Analyseteil der Strukturbruch, da explizit zwischen Kulturkontakten und gegenseitigen Wahrnehmungen differenziert wird. Die sinnvolle Unterscheidung wird durch geschickte Überleitungen begleitet.
- 4 Im Resümee legt Kara seine sich an der dreiteiligen Forschungsfrage orientierenden Hauptthesen dar: 1) Die aufgezeigten dynamischen Kulturkontakte und das dazugehörige Verhalten an kulturellen Grenzen interpretiert er als »Tendenz der Konfessionalisierung« (377) und »nationalisierende Entwicklung« (385) der Bektaschis. Während sich die Bektaschis den Sunnit:innen und Kızılbaş-Alevis annäherten, wandten sie sich von christlichen Gemeinschaften zunehmend ab, was eine Umkehr früherer Kulturbeziehungen bedeutete. 2) Hinsichtlich gegenseitiger Wahrnehmungen bezeichnet Kara die Bektaschis als »Projektionsfläche [...] für divergierende Zwecke und mit variierenden Inhalten« (378). Aufgrund des nonkonformistischen Charakters der Bektaschis nahmen Sunnit:innen sie kaum als vollwertige Ulemamitglieder ernst, wogegen christliche Darstellungen zur Betonung elementarer Ähnlichkeiten und inhaltlicher Nähe tendierten. 3) Die mit den Kontakten einhergehenden Austausche transformierten sowohl die Ritualpraxis als auch die Glaubenslehre der Bektaschis. Im Besonderen arbeitet Kara die Nutzung von Begriffen und Konzepten westlicher

Philosophie und Religionsgeschichte zur Selbstbeschreibung der Lehre der Bektaschis als signifikante Kultureme heraus.

- 5 Im Kern bietet Karas Fallstudie eine Vogelperspektive auf den Bektaschi-Orden vom 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Die ausgewogene Darstellung der untersuchten Kulturbeziehungen zeugen von der Relevanz der Verflechtungsforschung zu religiösen Subgruppen. Trotzdem lässt die Arbeit Raum für weitere Studien über die Kulturbeziehungen der Bektaschis. Dazu gehört auch das Verhältnis zu den Kızılbaş-Alevis, da die Disziplin der alevitischen Studien noch relativ am Anfang ist. Diesem Forschungspotential kann sich Kara mittlerweile als Universitätsassistent an der Universität Wien im Fachbereich Alevitisch-Theologische Studien widmen. Weiterer Aufmerksamkeit bedürfen auch die christlich-bektaschitischen Beziehungen innerhalb des Osmanischen Reichs aufgrund fehlender Primärtexte in der vorliegenden Studie (146). Überdies benennt Kara die »Untersuchungen der Quellen jüdischer Provenienz [als] Gegenstand einer [weiterführenden] Forschung« (144). Ein Defizit der vorliegenden Bektaschi-Studie betrifft die Verflechtungen nach Osten, was aber begründet wird: Die Beziehungen zum »Russländische[n] Reich oder de[m] kadscharische[n] Iran« vernachlässigte der Autor bewusst, da sie »konfliktbeladener und nicht so ausgeprägt [waren] wie mit den westeuropäischen Staaten« (14). Insbesondere zum Iran werden dennoch mehrere Anknüpfungspunkte angesprochen, wie die iranische Stadt »Nischapur in der Provinz Khurasan« (56), aus der der namensgebende Hacı Bektaş stammte, die gastfreundlichen Begegnungen mit iranischen Diplomaten und schiitischen Derwischen sowie die Existenz von »Bektaschis in Salamas im heutigen Nordiran« (208f). Überdies werden zumindest oberflächlich Beziehungen nach Indien beschrieben, die einige Bektaschi-Akteure zur Abgrenzung vom Christentum nutzten (332–342).
- 6 Bezüglich der Theorie fällt vor allem das pragmatische und dynamische Kulturkonzept auf. Kara definiert Kultur als »diskursiv-semiotische Verdichtung« (33), die räumlich und/oder sozial eingrenzbar ist. Grenzziehungen und -überschreitungen sind laut Kara integrale Kulturbestandteile. Die bei Grenzüberschreitungen entstehenden Kulturkontakte gehen mit dem Austausch von Kulturemen genannten Ideen und Gegenständen einher, die sich durch De- und Rekontextualisierung verändern. Inwiefern Akteur:innen, die mehreren Kulturen zuzuordnen sind, idealtypisch für eine Kultur und somit als Beispiele *pars pro toto* gelten können, ist nur im Einzelfall zu entscheiden. Mit diesem konstruktivistischen Blick wendet Kara sich von essentialistischen Ansätzen ab, um die Fremd- und Selbstzuschreibungen der untersuchten Gruppen zu rekonstruieren.
- 7 Die Diskussion des Religionsbegriffs ist im Unterschied zu dem Kulturkonzept sehr knapp gehalten und »nachgeschoben« (44f). Laut Kara lasse sich »Religion in den [von ihm erarbeiteten] kulturellen Kategorien und den damit verbundenen semiotischen und diskursiven Implikationen« (44) erfassen. Religion sei zudem ein funktionales und hermeneutisches System, das der Autor »aus dem Selbstverständnis der zeitgenössischen Religionsangehörigen zu erklären« (45) versucht. Angesichts der Entstehung der Arbeit an einem Graduiertenkolleg und ihrer Publikation in einer Reihe, die beide »religiöse Kulturen« im Titel tragen, ist Karas Verzicht auf eine umfassendere Religionsdefinition und eine Verhältnisbestimmung zu Kultur der religionswissenschaftliche Schwachpunkt der Arbeit. Statt Religionen ohne weitere theoretische Voraussetzungen historisch zu beschreiben, sollten verwendete Termini

entweder durch Markierung eindeutig der Objektebene zugeordnet oder auf der Metaebene reflektiert werden, um sich historischer Implikationen bewusst zu werden.¹

- 8 Folglich analysiert Kara sein Material nicht stringent mit einem religionstheoretischen Überbau. Beispielsweise erfasst er die Bektaschis mit den synonym verwendeten Termini »Religion«, »Konfession« und »Denomination«. Die osmanisch-türkischen Originalzitate in den Fußnoten zeigen Karas Übersetzung des türkischen »mezhep« mit dem eher christlich konnotierten Begriff »Konfession« (94, 168), obwohl das Wort auch neutraler »Glaubensrichtung« bedeutet. Überdies unterscheidet er zwar präzise zwischen bektaschitischen und sunnitischen Traditionen als Teile des heterogen verstandenen Islam, aber nicht zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen. Gemäß den besprochenen Regionen des Osmanischen Reichs sollte es sich vornehmlich um orthodoxe christliche Strömungen handeln. Konträr dazu stehen sodann aber Vergleiche bektaschitischer Praktiken und Vorstellungen mit katholischem Ablasshandel (161) oder dem katholischen Heiligenverständnis (147). Die Verwendung des Begriffs »Heiliger« als Übersetzung von »evliya« wird in einer Fußnote mit der »sprachlichen Einfachheit halber« (149) begründet. Nur an einer Stelle spricht Kara alternativ von »Personenkult« (111). Die hier auffallende analoge Übertragung christlich vorbelasteter Ausdrücke für bektaschitische Phänomene in der Beschreibung ist umso erstaunlicher, als Kara diese Übersetzungsstrategie auch in den von ihm untersuchten christlichen und bektaschitischen Texten als signifikantes Kulturem feststellt (245, 348). Religionswissenschaftliches Feingefühl zeigt er dagegen in der deutlichen Ablehnung der Unterscheidung von »orthodox« und »heterodox« (51f), die die Debatte um die Bektaschis lange dominierte. Stattdessen spricht er von »Nonkonformismus« (52), um der vom Mehrheitsdiskurs abweichenden Gruppe eine aktive Handlungsoption zuzusprechen.
- 9 Die mangelhafte Religionsdefinition wirkt sich zudem auf die Abgrenzung von Religion aus. In der Analyse der Kulturkontakte verwendet Kara etwa »profan« als Gegenteil von »religiös«. Diese dichotome Unterscheidung ist religionswissenschaftlich problematisch, da sie konstruiert und statisch ist. Ein reflektierter Religionsbegriff könnte diese Dichotomie aufbrechen und das vereinzelt angesprochene Verhältnis zwischen Religion und anderen Gesellschaftsbereichen systematischer analysieren. Durch diese Differenzierung könnten beispielsweise die »profane[n] Angelegenheiten« (60) als Verwaltungsaufgaben charakterisiert werden.
- 10 Das abschließende Urteil über diese Studie ist eindeutig: Trotz kleinerer Mängel kann ich mich der Meinung Benjamin Weinecks nur anschließen, der Karas Monographie als »innovativ[e]« sowie »nuancierte, komplexitätsorientierte und vielschichtige Studie«² charakterisiert. Auch die Auszeichnung der zugrundeliegenden Dissertation mit dem Fritz und Helga Exner-Preis durch die Südosteuropagesellschaft unterstreicht Qualität und Innovativität der transdisziplinär relevanten Arbeit. Daher sei die Lektüre des Buches denjenigen Religionswissenschaftler:innen ans Herz gelegt, die sich für osmanische Religionsgeschichte, Bektaschis und/oder religiöse Verflechtungen interessieren.

NOTES

1. Gladigow, Burkhard. 1988. Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, 26–40. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
 2. Weineck, Benjamin. 2020. »Cem Kara. Grenzen überschreitende Derwische. Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826-1925. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2019. 439 Seiten. ISBN-13: 978-3525355916.« *DIYÂR*, 1 (1): 205-208. Letzter Zugriff: 23. März 2020. <https://doi.org/10.5771/2625-9842-2020-1-205>.
-

AUTHORS

EVELYN REUTER

Friedrich-Schiller-Universität Jena
evelynareuter@gmail.com